

*Prósperi, Germán*

## La voz de la mujer: La disfonía del Logos y la ambigüedad del sentido

---

### III Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género

*25, 26 y 27 de septiembre de 2013*

**CITA SUGERIDA:**

*Prósperi, G. (2013) La voz de la mujer: La disfonía del Logos y la ambigüedad del sentido [en línea]. III Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, 25, 26 y 27 de septiembre de 2013, La Plata, Argentina. Desde Cecilia Grierson hasta los debates actuales. En Memoria Académica. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.3419/ev.3419.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3419/ev.3419.pdf)*

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

## La voz de la mujer. La disfonía del Logos y la ambigüedad del sentido

Prósperi, Germán<sup>1</sup>

### Eje 4: Políticas de Identidad: entrecruzamientos de género, etnia, clase

#### I – Introducción

En 1896 y 1897 aparece en Buenos Aires y Rosario el primer periódico anarco-feminista editado por Virginia Bolten llamado *La voz de la mujer*. Su lema era “Ni Dios, ni patrón, ni marido”. Más allá del interés histórico que representa el periódico para el movimiento feminista, me interesa rescatar la relación que, ya desde el título de la publicación, se establece entre la voz y el sujeto femenino. Si la voz posee, tal como parece indicarlo el título del periódico, un claro matiz político, ¿a qué sujeto debe remitirse? ¿Puede la “mujer” convertirse en un sujeto político de enunciación? Por otro lado, y considerando el problema desde una perspectiva más contemporánea, ¿es posible pensar en una voz (política) que no remita necesariamente a un “sujeto”?; dicho de otro modo, ¿es posible una política sin sujeto? Y si no es posible, ¿qué tipo de subjetividad se pone en juego en las luchas políticas en general y feministas en particular? Tales interrogantes, lejos de ser nuevos, se vienen planteando en las últimas décadas; el debate, sin embargo, continúa abierto.

En *Excitable speech*, así como también en *The psychic life of power*, Judith Butler retoma el concepto de “interpelación” de Althusser para mostrar el carácter performativo del lenguaje. Considero indispensable, en un primer momento, retomar el texto de Althusser y utilizarlo como punto de partida para entender la relación entre el lenguaje (el *logos*) y el sujeto, así como también la raíz teológica (y mítica) de la interpelación; y, en un segundo momento, indicar, al menos someramente, la posibilidad de una voz que oscile, por decirlo de algún modo, entre una subjetividad política y una clandestinidad paródica.

#### II – La Voz de Dios

La función propia de la ideología consiste, para Althusser, en “...constituir individuos concretos en sujetos.”<sup>2</sup> Los aparatos ideológicos de Estado operan como grandes dispositivos de subjetividad: transforman individuos en sujetos. En este sentido, todo sujeto está “sujetado”, es decir, sometido a la maquinaria que lo constituye ideológicamente. El proceso a través del cual se efectúa esta constitución subjetiva es lo que Althusser llama “interpelación”. El sujeto es interpelado, y sólo en la medida en que es interpelado adquiere existencia social, es decir, se constituye como sujeto. Ahora bien, el paradigma de la interpelación, y al mismo tiempo de la performatividad del lenguaje, lo encuentra Althusser en la Voz de Dios, en el *Logos* divino de la ideología religiosa. “Como lo dice admirablemente San Pablo, es en el Logos, es decir en la ideología, que nosotros tenemos ‘el ser, el movimiento y la vida’.”<sup>3</sup> El ser y la vida del sujeto dependen del *Logos*, identificado por Althusser con la ideología. La voz de Dios, al nombrar, al adherir el individuo a un nombre, lo crea en tanto sujeto. El mismo proceso, como indicamos, es retomado por Butler en *Excitable speech*.<sup>4</sup>

El Génesis bíblico relata, como se sabe, la creación del mundo y del hombre. La palabra de Dios crea, literalmente, lo real. Cada momento de la creación es precedido por “Dijo Dios [εἶπεν ὁ θεός].”<sup>5</sup> El decir de Dios es el decir originario, el fundamento

<sup>1</sup> FAHCE, UNLP.

<sup>2</sup> Althusser, L. (1970) “Idéologie et appareils idéologiques d’État. (Notes pour une recherche).” En: *Positions (1964-1975)*. Paris: Les Éditions sociales, 1976, p. 109.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>4</sup> Cfr. Butler, J. (1997). *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, pp. 24-38.

mismo del lenguaje, la voz desnuda y absoluta, el *Logos* como apertura fundamental del Ser. Cuando Dios crea a Adán del polvo, de acuerdo al segundo relato de la Creación, le confiere el poder de nombrar a todos los seres vivos. Leamos los versículos 19 y 20 del Libro 2 del Génesis: “Y cada ser viviente [ψυχὴν ζῶσαν] había de llamarse [ἐκάλεισεν] según el nombre [ὄνομα] que el hombre [ἄδამ] le había dado”; “El hombre [ἄδამ] puso nombre [ἐκάλεισεν ὀνόματα] a todos los animales, a las aves del cielo y a las fieras salvajes.” Adán es la representación de la performatividad del lenguaje. Dios moldea o forma los seres vivos; Adán los nombra. Sin embargo, el reciente hombre solicita un ser semejante a él para que lo ayude a nombrar a los seres vivos. Dios crea entonces a Eva, en hebreo לִיזָה (vida, dadora de vida). Los Setenta traducen el término hebreo por Ζωή (vida).<sup>5</sup> No pretendo reconstruir aquí los pormenores de la historia del pecado original, sino más bien indicar simplemente que Adán peca, sobre todo, por escuchar la voz de Eva. Si come del fruto prohibido es porque ha sido tentado, en primer lugar, por la voz de la mujer, de la vida. Dios castiga a Adán por haber prestado oídos a la voz de Eva en lugar de a la voz del Padre, de la Ley. La condena, y la ulterior expulsión del Paraíso, responde a un problema fonético. El versículo 17 del Libro 3 del Génesis es determinante: “Por haber escuchado [ἤκουσας] la voz de tu mujer [φωνῆς τῆς γυναικός] y comido del árbol del que Yo te había prohibido [ἐνετείλαμην] comer: Maldita [ἐπικατάρατος] sea la tierra por causa tuya.”

La expulsión del Paraíso representa la pérdida del fundamento originario del *Logos*, la ruptura entre el lenguaje y el ser. Todo el dispositivo histórico de la metafísica patriarcal tenderá, a través de una serie de estrategias y deslizamientos que dan cuenta de una obsesión prácticamente ininterrumpida, a reconstituir esta ruptura originaria, a suturar, en la medida de lo posible, la herida primigenia. Veremos así constituirse, a lo largo de los siglos, ese gigantesco aparato de sutura que es el modelo patriarcal y hetero-normativo. Y si Althusser puede individuar en el *Logos* divino el paradigma perfecto del funcionamiento interpelante de la ideología, es justamente porque el poder opera creando sujetos, es decir, fijando identidades sociales a partir del lenguaje y del discurso, de la misma manera que Dios crea lo real a partir de su palabra. El sistema patriarcal se funda, entonces, en la escena mítica originaria de la creación bíblica. Y en consecuencia, tiende a plegar, en un mismo proceso, el εἶπεν ὁ θεός, el “dijo Dios” con el ἐποίησεν ὁ θεός, el “creó Dios”. En el Génesis, los verbos εἶπον (decir) y ποιέω (crear) se confunden en un mismo acto lógico-ontológico, de la misma manera que en la maquinaria ideológica se confunde la interpelación con la subjetivación.

Me interesa señalar dos cuestiones referentes a este relato mítico, y por lo tanto fundacional, de Occidente. En primer lugar, si la historia propiamente dicha comienza, según esta misma tradición patriarcal, con la caída, es decir, con la expulsión de Adán y Eva del Edén, esto significa que el origen de lo humano coincide con (y se constituye a partir de) la imposibilidad de apropiación del *Logos*, es decir, con la imposibilidad de volver presente el fundamento; en suma, con una pérdida originaria: la historia como búsqueda del Paraíso perdido. La posibilidad de nombrar, sobre la cual el aparato patriarcal de la metafísica va a instrumentar sus técnicas de exclusión y de subjetivación, descansa sobre la imposibilidad primordial de nombrar a Dios, de conocer el Nombre de Dios. Sobre este vacío originario se constituirá, entonces, la gran maquinaria falocéntrica de Occidente.

<sup>5</sup> En lo que respecta a las citas bíblicas, utilizo preferentemente la traducción al griego de los Setenta. En la medida en que gran parte de nuestro vocabulario filosófico y político proviene del griego, considero que la Septuaginta nos permite comprender con más claridad la constitución mítico-religiosa-filosófica del modelo patriarcal de Occidente.

<sup>6</sup> No es necesario indicar la importancia que posee el término en la tradición filosófica occidental, desde la *Política* de Aristóteles hasta las últimas indagaciones de Giorgio Agamben. Para un esclarecimiento del término zoé, y de su complemento político *bíos*, cfr. Agamben, G. (1996). *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.

En segundo lugar, quisiera hacer mención al hecho de que Eva representa, en el mito del Génesis, una modalidad diversa de la voz adánica, otro *uso* posible de la voz. Dios no castiga a Adán tanto por comer el fruto del árbol de la ciencia cuanto por oír la voz de Eva, es decir, por adoptar otro marco fonético de referencia. En el relato se presentan los cuatro niveles de la voz: Dios, el Origen, encarnación del λόγος (Voz o Palabra originaria); Adán, el varón, encarnación de la φωνή (voz); Eva, la mujer, encarnación de la δυσφωνία (disfonía); los seres vivientes (bestias, aves, etc.), encarnación del silencio, de la ἀφωνία (afonía). Dios no teme tanto al silencio, es decir a lo *otro* de la voz, ni siquiera a una voz pensada como esencialmente *diferente* del Logos, cuanto al mismo Logos pero dis-locado, vuelto contra sí mismo. Se trata de una misma voz, aquella que Dios les concediera a Adán y Eva; sólo que esta última, lejos de perpetuar el mecanismo nominal efectuado por Adán, la utiliza de otro modo, la lleva hasta sus propios límites, le imprime nuevas velocidades y modulaciones que terminan por subvertir el sentido del logos paterno. No es casual, en este sentido, que Eva, Zoé, sea justamente la vida. En tanto la función de Adán es la de nombrar lo viviente, el objetivo primordial de esa nominación (en términos de Althusser, de esa interpelación) es Eva, la vida. Y Adán efectivamente la nombra, sólo que lo hace luego del pecado original. Es como si Eva escapara a la nominación, como si escapara pero permaneciera, al mismo tiempo, dentro del logos, trabajándolo desde el interior. Y solamente luego de haber manifestado el índice subversivo de su trabajo pudiera ser nombrada, es decir, normalizada. Esto, de todas formas, es una verdad a medias. Por el hecho de ubicarse en el logos, es decir, por el mero hecho de poseer voz, aunque disfónica, Eva es presa del poder normalizador heteronormativo. En este sentido hemos dicho que Eva no representa otra voz, una suerte de voz *exterior* al logos del Padre, lo que supondría una afonía; ella es más bien un vector, un índice o una dirección posible de ese logos, una disfonía.<sup>7</sup> La voz se convierte así en el lugar mismo de la *ambigüedad*.

Hemos dicho que la historia patriarcal de la metafísica tiene lugar sobre una imposibilidad originaria, la imposibilidad de conocer el Nombre de Dios. El aparato heteronormativo de Occidente puede nombrar porque (y en la medida en que) no puede Nombrar al Padre. La interpelación es posible porque no se puede interpelar a Dios. La posibilidad del nombre del hombre descansa en la imposibilidad del Nombre de Dios. Dios es el centro faltante del mecanismo, el origen ausente; la ausencia que, paradójicamente, funda la posibilidad de la Presencia. El sujeto llega a la Presencia porque el fundamento de la Presencia como tal permanece ausente. El sistema patriarcal gira, por así decirlo, en el vacío. La caída es la expulsión del fundamento. Sabemos que Adán y Eva, antes del pecado original, habitan en el Paraíso. El griego παράδεισος, que significa jardín pero sobre todo parque cerrado, traduce el hebreo גַּן (gan), el cual proviene de גָּן (ganan) y significa rodear, defender, cubrir. El Paraíso designa sobre todo un espacio circunscripto, un perímetro militar, cuya función primordial es custodiar el Logos. Con el pecado original, Adán y Eva, el hombre y la mujer, pierden la protección del Logos, el amparo del Padre. Ambos, en su radical orfandad, inauguran la historia como exilio. La situación de Adán y Eva, sin embargo, no es simétrica. Como sostiene Simone de Beauvoir: "Todos los Padres de la Iglesia insisten en el hecho de que ella [Eva] condujo a Adán al pecado."<sup>8</sup> De alguna manera, Adán ha pecado indirectamente, razón por la cual Dios no abandonará completamente

<sup>7</sup> El concepto de "disfonía" propuesto en este trabajo intenta evitar los problemas teóricos y políticos implícitos en el llamado "feminismo de la diferencia". Autoras como Luce Irigaray, por ejemplo, corren el riesgo, al identificar a la mujer con lo a-lógico, con lo *otro* del logos, de convertir la alteridad radical de lo femenino en un mutismo irracional y difícil de instrumentar políticamente. Lo a-lógico, en este sentido, conduciría a la a-fonía y, en consecuencia, a la imposibilidad de instaurar una práctica discursiva políticamente efectiva.

<sup>8</sup> Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard, Tomo I, p. 232.

al hombre. Es más, será a través del hombre, y de su boca, que se revelará a su pueblo. Comienza así la historia de los patriarcas, la historia patriarcal de Occidente. La figura del profeta adquiere, en esta perspectiva, un rol central. En él se articulará el *Logos* divino con el *logos* humano. El llamado de Dios a los profetas representa la interpelación originaria, la *vocatio* primordial. Dios convierte al profeta en su portavoz. Lo vemos claramente, por ejemplo, en Isaías 59, 21:

Mi espíritu [πνεῦμα], que ha venido sobre ti, y mis palabras [ρῆματα] que he puesto en tu boca [στόμα], no se alejarán de tu boca ni de la boca de tus hijos [στόματος τοῦ σπέρματος] o de tus nietos, desde ahora en adelante y para siempre, afirma Yahvé.

El término στόμα significa boca (como órgano del habla), pero también discurso y, por una sinécdoque curiosa, frente, cara (como la cara de una hoja) o persona. Dios pone su espíritu (πνεῦμα), su verbo (ρῆματα) en la boca (στόμα) de Isaías y, a través de él, en la boca de sus hijos y de los hijos de sus hijos, para siempre. La boca se revela el único lugar que, en el hombre, puede alojar la palabra divina. Y justamente porque es capaz de articular el espíritu de Yahvé, la στόμα se convierte en el lugar privilegiado de la persona, el órgano que permite la revelación del Verbo. En Isaías 45, 23 vuelve a aparecer la figura de la boca, esta vez referida al mismo Yahvé.

Lo juro por mí mismo [ἐμαυτοῦ ὀμνύω], pues de mi boca [στόματος] sólo sale la justicia [δικαιοσύνη] y mi palabra [λόγος] no se echa atrás [ἀποστραφήσονται], ante mí se doblegará toda rodilla y toda lengua [γλῶσσα] me reconocerá [ἐξομολογήσεται].

No sólo la boca del profeta es el único lugar que puede alojar la palabra de Dios, sino que Dios mismo comunica su palabra preferentemente a través de su boca. La boca de Dios, en efecto, da lugar a la justicia (δική) y a la palabra (λόγος) verdadera. Cuando Dios llama a Jeremías para que transmita y difunda su mensaje, lo que hace es ponerle su palabra, su λόγος, su espíritu, en la boca. “Entonces Yahvé extendió su mano [χεῖρα] y me tocó la boca [στόματος], diciéndome: ‘En este momento pongo [ἔδωκα] mis palabras [λόγους] en tu boca.’” (Jeremías 1, 9).

La figura de Dios, en este marco de discusión, representa la forma paradigmática del poder soberano. Dios es el Sujeto, el centro, la Voz, cuyo poder se derrama, a través de la palabra, hacia todos los sujetos que, en el mismo momento en que son llamados (interpelados) por la voz divina, son creados como sujetos. Althusser compara la estrategia de la ideología con la historia de Dios y Moisés. “Dios es entonces el Sujeto, y Moisés, y los innumerables sujetos del pueblo de Dios, sus interlocutores-interpelados: sus espejos, sus reflejos.”<sup>9</sup> En el centro, entonces, la Luz soberana, Dios (o, lo que viene a ser lo mismo para Althusser, la clase dominante, la burguesía), y en el espacio circundante los diversos sujetos que reflejan, como espejos relativos, el destello absoluto de la ideología. El mismo mecanismo se traduce en una clave acústica: en el centro la Voz que nombra; a su alrededor, como ecos precarios, los sujetos que reverberan pasivamente su nombre y su identidad. De todos modos, este dispositivo centralizado de poder comienza a desaparecer, de acuerdo a Foucault, a partir de los siglos XVII y XVIII. La imagen propuesta por Althusser es reemplazada por otro funcionamiento y otro ejercicio del poder, el cual da lugar a otra distribución de los reflejos y las voces, a otras formas de subjetividad. El panorama biopolítico que nos presenta Foucault es el de un dispositivo compuesto por espejos que ya no reflejan los destellos provenientes de un centro, de una Luz soberana, sino los tenues, pero por eso quizás más perversos, fulgores diseminados por todos los

<sup>9</sup> Althusser, L. *Op. cit.*, p. 117.



niveles y estratos del campo social. La voz, en la era del biopoder, se ha fragmentado en diversas voces; la Luz, en ubicuos destellos. Ahora bien, frente a este panorama, volvemos a las preguntas iniciales: ¿cómo pensar una voz y un sujeto de esa voz? ¿Puede el sujeto enunciar una voz, es decir constituirse como sujeto político, siendo que es la voz misma la que lo crea como sujeto?

Parece incuestionable que la subjetividad depende de la voz. En *A voice and nothing more*, el filósofo esloveno Mladen Dolar ofrece una lectura de la historia metafísica de Occidente diversa de la derrideana. No sería la voz la que encarnaría el sentido y la autoevidencia de la Presencia, así como tampoco la escritura la encargada de representar la diseminación del sentido y el diferimiento del origen. Por el contrario, le escritura es interpretada por Dolar como la encarnación de la Ley, y fundamentalmente de la ley del Padre, mientras que la voz, o mejor, lo que en la voz no puede ser reducido al sentido, con lo femenino. “Más aún, la voz más allá del sentido es equiparada con la feminidad, mientras que el texto, la instancia de la significación, se ubica, en esta simple y paradigmática oposición, del lado de la masculinidad.”<sup>10</sup> La estrategia de Dolar consiste en diferenciar la voz (*voice*), la *phoné* (lo femenino), del *Logos* (*Word*), de la Palabra o el Texto (lo masculino). Ahora bien, si la voz de lo femenino se identifica con el exceso del sentido, ¿cómo convertir a esa voz en una herramienta política, en una lucha contra el *Logos*? ¿Se puede combatir al sentido con el sin-sentido o el no-sentido (*non-sense*)? ¿Puede el sin-sentido generar otras formas de subjetividad? ¿Hay sujeto/s más allá del *Logos*? La clave está en la palabra “exceso”. Exceder el sentido del *Logos*, la Voz de Dios, no significa abismarse en el silencio, en el mutismo, y por lo tanto en una actitud apolítica (afonía); exceso no significa aquí lo a-significante, sino más bien el propio sentido dislocado, subvertido (disfonía). La mujer, cuya voz horada los cimientos del *Logos*, es la disfonía de Dios, la alteración de la cualidad fonética, no su silenciamiento. Hablar de disfonía, sin embargo, no supone convertir a la mujer en lo *otro* de lo masculino, en una mera afectación de lo Uno. Masculino y femenino describen dos “usos” posibles de la subjetividad: uno que tiende al sentido y a la trascendencia; otro que tiende al sinsentido y a la inmanencia (en una acepción más cercana a Gilles Deleuze que a Sartre o Simone de Beauvoir). En consecuencia, la voz de la mujer no vendría a modificar una voz previa, a trastocar la cualidad de la voz del hombre, la voz adánica; por el contrario, sería la voz de Adán, y la voz en general, el *logos* en general, el que se habría construido a partir de una laceración originaria (pero al mismo tiempo sin origen). La voz adánica, por lo tanto, sería también, en la medida en que carece de fundamento, una modalidad disfónica de la Voz, sólo que una disfonía, en este caso, legitimada históricamente y convertida, en función misma de dicha legitimación, en voz pura y fundamental. Exceder el sentido, por ende, sería poner en funcionamiento una *praxis* discursiva que produzca efectos lingüísticos y materiales (aunque acaso ambos términos sean en cierto sentido equiparables) diversos a los del modelo patriarcal. Tanto la voz masculina como femenina, según vimos, son casos de disfonía. Con la expulsión del Paraíso, la voz pura, la voz de Dios, la *φωνή Κυρίου*, se ha perdido para siempre.

### III – El rostro de Dios

La historia de Moisés en el Sinaí, que Althusser utiliza para explicar el funcionamiento del aparato ideológico, nos informa con suficiente claridad acerca de la naturaleza incognoscible del *Logos* originario, en este caso identificado con el rostro (*πρόσωπόν*) de Dios. En todo el Antiguo Testamento el rostro de Dios permanece vedado a los hombres. Ni siquiera Moisés, uno de los patriarcas más importantes de Israel, es capaz de ver el rostro de Yahvé. Cuando el profeta le pide a Yahvé, en el Sinaí, que lo

---

<sup>10</sup> Dolar, M. (2006). *The voice and nothing more*. Cambridge: The MIT Press, p. 43.

deje contemplar su gloria, Éste le responde: “No podrás [Οὐ δυνήσῃ] ver mi rostro [ἰδεῖν μου τὸ πρόσωπον], porque ningún hombre [ἄνθρωπος] que vea mi rostro [πρόσωπόν] vivirá [ζήσεται].” (Éxodo 33, 20). Como vimos, Dios se revela a través del λόγος, de la palabra que sale de la boca (στόμα) de los profetas. El rostro, símbolo de la gloria máxima de Yahvé, no puede ser visto por el hombre; sólo su parte posterior, y únicamente en el caso de Moisés, puede ser contemplada. Leemos en Éxodo 33, 23: “Alejaré [ἀφελῶ] mi mano [τὴν χεῖρά], y verás [ὄψῃ] mi parte posterior [ὀπίσω μου] pero mi rostro [πρόσωπόν] no lo verás [οὐκ ὀφθήσεται].”

Varios siglos después, Cristo viene a conferirle un rostro a la divinidad. De ser un culto sin rostro, y prácticamente, como en el caso del judaísmo y del islamismo, sin arte figurativo, el cristianismo hará proliferar, en los siglos venideros, el motivo iconográfico del rostro del Hijo de Dios. Cuando el Verbo se hace Carne, el *Logos* se vuelve humano. Escribe Jerónimo en la Vulgata: “En el principio [*in principio*] era el Verbo [*erat Verbum*] y el Verbo era frente a Dios [*apud Deum*] y el Verbo era Dios [*Deus erat Verbum*]” (Juan: 1, 1); y, más tarde, en Juan 1, 14: “Y el Verbo [*et Verbum*] se hizo carne [*caro factum*] y habitó [*et habitavit*] entre nosotros [*in nobis*]...” En la voz de Cristo, quizás en un sentido incluso más profundo que en la de los profetas, tienden a unificarse la voz de Dios y la voz del hombre. La sutura de la herida originaria no será posible, sin embargo, hasta la segunda venida del Mesías, es decir, hasta el día del Juicio Final. El cristianismo, sin embargo, representa un hito sumamente importante en la historia de la metafísica falocéntrica de Occidente. Es el momento en el que el poder oficial del imperio y de la reciente Iglesia intenta por todos los medios cicatrizar la cesura que separa, desde el origen mismo de Occidente, el *Logos* y el Ser, el sentido y la materia: la onto-logía, en definitiva. El rostro y la voz de Cristo pretenden volver indistinguibles lo humano y lo divino, es el lugar mismo de la indistinción. En este sentido, el cristianismo inaugura un nuevo espacio antropológico, una nueva definición de lo humano.

Durante toda la Antigüedad, sin embargo, pasando por la Edad Media y hasta bien entrado el Renacimiento, la mujer quedará rezagada del lado de lo demoníaco, lo impuro y lo irracional. En *La mujer de la ilusión: pactos y contratos entre hombres y mujeres*, escribe Ana María Fernández: “Durante el Renacimiento, se mantiene la imagen de la mujer que el clero había sostenido a través de la Biblia. Aún en gran parte del siglo XVI Eva es siempre inferior y maldita.”<sup>11</sup> Ahora bien, como hemos visto, la maldición que pesa sobre Eva se debe más a una cuestión fonética que a una desobediencia; mejor dicho, se debe más a una desobediencia fonética, al hecho de haber convertido a la voz en el lugar de la desobediencia. Esa es su condena y su impureza. La voz de la mujer, la *φωνῆς τῆς γυναικός*, introduce lo impuro en el *Logos* divino, en la voz de Dios (*φωνῆς Κυρίου*). Mladen Dolar, en el texto citado con anterioridad, entiende precisamente a esta impureza como el exceso del sentido hegemónico. Lo humano, en esta perspectiva, va a definirse en el espacio abierto por estos dos vectores discursivos y por lo tanto políticos: la voz de Adán, traducción humana de la voz de Dios por un lado; la voz de Eva, dislocación subversiva y traición de la voz de Dios por el otro. Lo humano será el excedente o el efecto de las batallas y las tensiones que se establezcan entre estas dos voces, o, para ser más exactos, entre estas dos fuerzas que no dejarán de desgarrar la voz que murmura fuera del Paraíso: la fuerza centrípeta de lo masculino, que tiende a homologar la multiplicidad en la atracción coercitiva de una sola Voz, la Ley o la Voz del Padre, a lo sumo escindida asimétricamente en un sistema binario; la fuerza centrífuga de lo femenino, que tiende a multiplicar la unidad falocéntrica y hacerla estallar en innumerables voces. Lo humano, como dijimos, es lo que resulta de esta tensión, la cual se va resignificando en cada momento histórico.

<sup>11</sup> Fernández, A. M. (1993). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós, p. 76.

En los últimos versículos del Apocalipsis, una vez que el Cordero y su ejército han derrotado al Mal y la nueva Jerusalén ha sido construida, los hombres pueden finalmente convivir con Dios y contemplar directamente su gloria. “Y verán [ὄψονται] su rostro [τὸ πρόσωπον] y su nombre [ὄνομα] estará en sus frentes [μετώπων].” (Apocalipsis 22, 4). Se completa así el proceso iniciado con la venida de Cristo. El rostro muestra finalmente su complicidad con el nombre. Ver el rostro de Dios es también conocer su nombre. Los dos ejes de la máquina patriarcal de Occidente, la subjetivación y la significancia, encuentran en el Apocalipsis su consumación definitiva. Toda la historia patriarcal de Occidente es la búsqueda del rostro y el nombre de Dios. Con la venida de Cristo el rostro del Hijo se hace visible y ubicuo, se hace carne. Luego del Juicio Final ya no sólo se vuelve posible contemplar el rostro del Hijo, del Cordero, sino el rostro del Padre. El Mesías es el encargado de revelar el rostro de Dios. Su único mensaje, su mensaje en el límite del mensaje, es el rostro. Es sobre el rostro de Dios, y a partir de él, que el mensaje puede constituirse, pero sólo para anunciar que detrás de él se oculta un vacío silencioso y transparente. Toda la historia de Occidente se desarrolla a partir de las dos figuras, distintas pero interconectadas, del rostro (πρόσωπον) y la voz (φωνή). Ambos ejes no dejan de entrecruzarse en las diversas épocas históricas, cada uno de los cuales conserva su especificidad: lo visible por un lado, con sus rostros y sus formas biunívocas y dicotómicas; lo decible por otro, con su orden discursivo y sus focos de sentido. Primero la voz de los profetas, luego el rostro de Cristo y finalmente el rostro y el nombre de Dios. En la Jerusalén ultraterrena el rostro y el nombre de Dios se confunden, lo visible y lo decible son una y la misma cosa.<sup>12</sup>

Durante la historia, sin embargo, vemos surgir, al lado de las formas oficiales de lo visible, lo mismo que al lado de las formas oficiales de lo decible, toda una serie de figuras sin rostro, inhumanas o para-humanas, monstruos o fantasmas, lo mismo que una serie de voces, cuyo paradigma es la voz de Eva, de la vida, la *φωνῆς τῆς γυναικός*, que no dejan de desarticular y subvertir el funcionamiento de las máquinas oficiales productoras de subjetividad.

### III – Conclusión

Si la Jerusalén terrena, tal como parece indicar el Apocalipsis, es la utopía y el ideal del dispositivo patriarcal de Occidente, el Paraíso reencontrado en el cual el *Logos* y el Ser, el Nombre y el Rostro, las palabras y los cuerpos finalmente se confunden y se identifican, entonces pareciera ser que la lucha contra ese dispositivo tiene que consistir en establecer nuevas conexiones entre las palabras y las cosas, es decir, en promover, dentro de los límites del *logos*, nuevas formas de subjetividad que atenten contra ese mismo *logos*, aprovechar el poder performativo de las palabras para fabricar otros espacios discursivos y corporales de experimentación. El problema es arduo en la medida en que no se puede prescindir de ciertas formas patriarcales de constitución subjetiva y política. Si no existen sujetos sustanciales ni esenciales, una posibilidad de pensar lo político es a partir de categorías como las de uso (Agamben) o funcionamiento (Deleuze). En *Profanazioni*, Giorgio Agamben utiliza precisamente el

<sup>12</sup> Ambos niveles, lo decible y lo visible, los signos y los cuerpos, coexisten en lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari llaman un *agencement*, es decir un dispositivo maquínico contingente, y por lo tanto históricamente constituido, que conecta los dos estratos a partir de una *présupposition réciproque*. La conceptualización propuesta por estos filósofos pretende desplazarse de las dos concepciones dominantes de la época: el estructuralismo y el materialismo. Según el primero, la expresión produciría el contenido (idealismo del significante); según el segundo, el contenido entendido como infraestructura económica determinaría causalmente las modalidades superestructurales entendidas como ideología. El concepto de *agencement* permitiría pensar en una conexión biforme sin caer en las posiciones antes aludidas, al mismo tiempo que haría referencia a una singularidad/pluralidad no subjetiva. Al respecto, cfr. Deleuze, G. – Guattari, F. (1975). *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris: Minuit; Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Minuit; Deleuze, G. – Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris: Minuit.



concepto de “uso” como herramienta política. Leemos en el último capítulo titulado precisamente “Elogio della profanazione”:

Éste [el uso] consiste en liberar un comportamiento de su inscripción genética en una esfera determinada (...). El comportamiento así liberado reproduce e incluso imita las formas de la actividad de las que se ha emancipado, pero vaciándola de su sentido y de la relación obligada a un fin, las abre y dispone a un nuevo uso.<sup>13</sup>

Agamben nos presenta, de esta manera, una visión *paródica* de la subjetividad política. La misma idea pareciera estar presente en el pensamiento de Judith Butler. En *Sobre sujeto y género: lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, María Luisa Femenías dice: “Justamente, en su afán por desarticular el sistema binario de los sexos y hacer estallar La Ley, Butler apela a la noción de sexo-géneros paródicos, producto de la fantasía, entendida como libertad.”<sup>14</sup> El cuerpo, o el sujeto, vaciado ya de toda sustancia, definido meramente por ciertos saberes y prácticas normativizadas, es decir, inscriptas genéticamente en ciertas formas de vida socialmente aceptadas, puede, si bien no salir del espacio abierto por el saber-poder, sí al menos disponerse a nuevos usos y nuevas formas de subjetividad. Esta pragmática profanadora viene a desarticular la relación patriarcal entre los medios y los fines. El dispositivo falocéntrico crea conexiones aparentemente naturales y necesarias (“ideológicas” en términos de Althusser) entre un determinado medio y un determinado fin, así como entre un determinado sexo o género<sup>15</sup> y una determinada forma de subjetividad. Se trataría, entonces, de generar nuevos usos y, en consecuencia, de imitar paródicamente las formas patriarcales pero vaciándolas de su sentido y subvirtiéndolas las conexiones hegemónicas entre los signos y los cuerpos y entre los medios y los fines. La misma idea está presente en el concepto de *agencement* de Gilles Deleuze. Para finalizar, y como corolario de lo expuesto hasta aquí, quisiera referirme a un breve relato de Borges que forma parte de *El hacedor*, titulado “Everything and nothing”. En él, Borges avanza una serie de reflexiones acerca de la figura misteriosa de Shakespeare. “Instintivamente, [Shakespeare] ya se había adiestrado en el hábito de simular que era alguien, para que no se descubriera su condición de nadie...”<sup>16</sup> Estas líneas de Borges, pienso, pueden ser leídas en clave política. El sujeto de la enunciación se presenta como una oscilación inestable entre alguien y nadie, entre el sujeto y el no-sujeto, o, mejor aún, entre dos formas diferentes de subjetividad. Ambos extremos designan vectores posibles. Se trataría de ser alguien o nadie dependiendo de las circunstancias. En efecto, quizás sea preciso convertirse cada tanto en alguien, adoptar, como un actor, como Shakespeare, los atuendos de una persona, los gestos de un sujeto político identificable; y quizás sea preciso y saludable, también, perder el rostro y el nombre, volverse clandestino e instaurar formas colectivas de clandestinidad. Este movimiento pendular que va de alguien a nadie y viceversa constituye una forma de ética y de política, es decir, una forma de vida que excede el espacio de la literatura y atañe, en un sentido general, a la vida en *común*. Como dice Agamben, “Las formas de este uso común podrán ser inventadas solamente de manera colectiva.”<sup>17</sup> En esta perspectiva, *La voz de la mujer*, según reza el título del periódico editado por Bolten a fines del siglo XIX, más que hacer referencia a lo *otro*

<sup>13</sup> Agamben, G. (2005). *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, p. 116.

<sup>14</sup> Femenías, M. L. (2000). *Sobre sujeto y cuerpo. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos, p. 218.

<sup>15</sup> Entendemos tanto al sexo cuanto al género como construcciones discursivas y hegemónicas. En la medida en que no hay naturalidad, ni del sexo ni del género, ambos conceptos prácticamente se superponen.

<sup>16</sup> Borges, J. L. (1967). *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé, 4ª ed., p. 43.

<sup>17</sup> Agamben, G. *Op. cit.*, p. 116.

de lo masculino, indicaría en cambio una dislocación del hombre y de la mujer, es decir, una deconstrucción del sujeto en general, lo que hemos entendido por Nadie; y al mismo tiempo indicaría una utilización de la “mujer” como sujeto político, como posibilidad concreta y jurídica de lucha, lo que hemos entendido por Alguien. Tanto en la voz como en su presunto sujeto coexistirían paradójicamente la identidad legal, la mujer como sujeto político y jurídico, y al mismo tiempo lo transgenérico, la experimentación profanadora y la pérdida del sentido. Creo que la cuestión clave del feminismo radica en la urgencia de pensar al menos dos usos posibles de la subjetividad: uno que tienda a la identidad política, y consecuentemente a las luchas concretas dentro de un modelo democrático; y otro que tienda, en cambio, a la exploración de formas abyectas, en el sentido de Butler, o monstruosas, en el sentido foucaultiano. La “mujer” deberá moverse, por lo tanto, entre ser alguien o nadie; mejor aún, entre ser alguien y nadie. El desafío consistirá, seguramente, en mantener los dos términos unidos, en asumir la conjunción “y” en su radical ambigüedad. Como dice Butler en *Undoing gender* respecto a la cuestión del matrimonio gay: “...conservar la tensión entre mantener una perspectiva crítica y hacer una afirmación que resulte legible en términos políticos.”<sup>18</sup> Deshacer el género, entonces, pero rehacerlo cuando sea necesario.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1996). *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2005). *Profanazioni*. Roma: Nottetempo.
- Althusser, L. (1970) “Idéologie et appareils idéologiques d’État. (Notes pour une recherche).” En: *Positions (1964-1975)*. Paris: Les Éditions sociales.
- Borges, J. L. (1967). *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé, 4ª ed.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1997). *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge.
- Deleuze, G. – Guattari, F. (1975). *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. – Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Minuit.
- Dolar, M. (2006). *The voice and nothing more*. Cambridge: The MIT Press.
- Femenías, M. L. (2000). *Sobre sujeto y cuerpo. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos.
- Fernández, A. M. (1993). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.
- Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard, Tomo I.

<sup>18</sup> Butler, J. (2004). *Undoing gender*. New York: Routledge, p. 108. (El subrayado es mío).